

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 31 (322).  
Филология. Искусствоведение. Вып. 84. С. 8–14.

## ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ КОГНИЦИИ И КОММУНИКАЦИИ

Н. Ф. Алефиренко

### СМЫСЛ, МОДУСНЫЕ КОНЦЕПТЫ И ЗНАЧЕНИЕ

Исследование выполнено в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры  
инновационной России» на 2012–2013 гг. № 14.А18.21.0993

Лейтмотивом статьи служит основополагающая идея: смысл определяется отношением человека к миру. В основе концепции автора лежит убеждение, что смысл соотносит через язык любое явление, любой предмет с человеком. Если нечто лишено смысла, оно перестает существовать для человека и как предмет знакообозначения. В лингвокультурологическом аспекте смысл – это вербализованное содержание человеческого бытия (в том числе внутреннего), взятое в роли посредника между человеком, миром и самим собой. Проблема речевого смысла рассматривается в его отношении к таким категориям лингвокультуры, как картина мира, языковая картина мира, концепт и значение.

**Ключевые слова:** *смысл, картина мира, языковая картина мира, концепт, значение.*

**1. Смысл и культура.** Судьбы национальных лингвокультур в условиях глобализации связаны с динамикой *картины мира* (КМ) и производной от нее *языковой картины мира*, содержание которой обуславливается такими базовыми лингвокогнитивными категориями, как смысл, концепт и значение. Казалось бы, особой проблемы нет, поскольку к этим терминам обращается большинство авторов лингвокультурологических трудов. Однако частотность их использования пока не привела к их понятийной прозрачности. Данные категории настолько популярны, насколько и широкозначны. Расплывчатость понятийного содержания позволяет некоторым авторам использовать их в качестве терминологических синонимов к «культуре» вообще. К тому же и понятие «культура» все еще не лишено амбивалентных толкований (см.: [1. С. 42]). **Чаще всего под картиной мира** понимают целостный образ мира<sup>1</sup> – сложное многоуровневое образование, обладающее полем смысла и системой значений (А. Н. Леонтьев). **Такое расширительное толкование категориального содержания картины мира** служит поводом для отождествления данного понятия с *мировоззрением* в его трех взаимосвязанных ипостасях: *мироощущение*, *мировосприятие* и *миропонимание*. При таком подходе КМ служит своего рода сеткой координат, которая, обуславливая этнокультурные

смыслы вербализуемых образов, противодействует глобализации национальных культур. Дело в том, что люди чувствуют и действуют не только в соответствии с некими универсальными установками, но и исходя из своих субъективных представлений о мире. Так, представления о счастье и жизненных ценностях могут заметно расходиться не только у разных народов, но и у представителей разных поколений или разных субкультур в рамках одной культуры [9. С. 84]. **Подобные различия объясняются** избирательностью тех смысловых акцентов, которые формируют у каждого народа особую ценностно-образную КМ [25]. Именно поэтому различаются КМ у католика и православного, у мусульманина и буддиста. Так, Париж в изображении китайских художников отличается от Парижа Писсарро и Моне. А природа у современных пейзажистов разительно отличается от ее изображения в XIII–XIV вв. Своеобразие художественных КМ позволяет говорить о Петербурге Гоголя и Достоевского или о булгаковской Москве и Москве Гиляровского.

Будучи концептуальным основанием культуры, *мировоззрение*<sup>2</sup> определяет основные векторы *смыслопорождения*, оценочное восприятие всего того, что кодируется языком (ср.: [8; 15; 16; 18; 21]). **Андрей Белый, стремившийся познать скрытый смысл поэтиче-**

ского слова, утверждал, что мировоззрение прокладывает человеку путь в храм смысла, позволяет ему объяснять *смысл* и *цель* земного существования.

*Мироощущение* – чувственное осознание мира, когда мир предстает в форме образов, организующих индивидуальный опыт. Мироощущение создает этнокультурную ауру речемышления, тот фон, на котором формируется противопоставление «своего» и «чужого», значимость «своей» системы обыденных понятий, образующих концептосферу родного языка.

*Мировосприятие* – вторая, чувственно-образная, составляющая КМ, которая проецирует смысловой диапазон слова. Именно сквозь призму своего символического мировосприятия А. Белый характеризует собственную поэтическую речь:

*Мои слова – жемчужный водомер,  
среди лунных снов, бесцельный,  
но вспененный, –  
капризной птицы лет,  
туманом занесенный* (А. Белый. «Мои слова»).

То или иное восприятие предопределяет целостную архитеконику мира и характер его смысловой интерпретации, что переводит смыслопорождение в миропонимание, когда возникает потребность в осмыслении сложного мировоззренческого отношения к действительности. Обостренное художественное мироощущение позволило А. Блоку выразить оригинальное понимание своего времени, создать колоритный образ эпохи:

*Двадцатый век...  
Еще бездомней,  
Еще страшнее жизни мгла  
(Еще чернее и огромней  
Тень Люциферова крыла)* (А. Блок. «Возмездие»)

Рациональные и предметно-чувственные составляющие народного сознания объективируются в языковой КМ, сущность которой выражается такими категориями языковой семантики, как *значение* и *смысл*, *внутренняя форма* номинативных *единиц языка*, *знаки вторичной и косвенно-производной номинации*, *культурные коннотации* и т. п. Иными словами, смысловое своеобразие языковой картины мира (ЯКМ) создается специфическими формами категоризации и концептуализации вербализуемой действительности. Пожалуй, важнейшими среди них оказываются *модусные*, или интерпретирующие, *концепты* – *когнитивные*

*структуры*, выражающие субъективное (ассоциативно-образное) отношение человека к объектам речемышления [11. С. 77–94]. Это одно из главных оснований различия естественно-го и человеческого мира. Первый монологичен и неспособен к диалогу. К нему не приложимо понятие «смысл» [22]. Лишь в человеческом универсуме возникает смысловая значимость, позволяющая говорить о присутствии культуры. Человек есть внутренняя природа, осознающая самое себя и природу внешнюю в результате творческой деятельности. Именно в этом сочетании природы и деятельности, точнее в их осмыслении, и рождается культура.

Остовом понятийного содержания культуры служит *отношение* человека к миру, благодаря которому человек создает некий мир и самого себя. Прежде всего важно подчеркнуть, что мир культуры находится в оппозиции к понятию «среда обитания». В отличие от других живых существ, у человека имеется свой «мир». Его конструктивным основанием служат механизмы релятивности, недоступные для других существ, которые лишь находятся в *среде обитания* [5]. Человек же, если допустима такая тавтология, способен *осознавать свое осознание*. Ханс-Георг Гадамер называет эту особенность человеческого сознания «отношение-к», что проецирует некую перспективу жизни и деятельности. Только люди способны совершать когнитивный шаг к метаперспективам [27]. Согласно Гадамеру, иметь «мир» – значит занимать по отношению к нему некоторую позицию. Ту же мысль, но только в терминах «участия», выражает Эрик Вегелин. В его интерпретации, человек – не независимый зритель, а «актер, играющий роль в драме бытия...» [28. С. 47]. Более того, участие человека в бытии... – не случайность. В нем его сущность.

Итак, каждая культура – это неповторимая Вселенная, созданная определенным отношением человека к миру и к самому себе. Однако как вербализуется *отношение* человека к миру? Как оно закрепляется в человеческом опыте и языке? Поиск ответа на этот вопрос, является, по сути, постижением этноязыковой сущности культуры как ценностно-смыслового пространства того или иного народа. При этом перед нами открываются иные миры, в которых другие люди и живут, и чувствуют иначе, чем мы. Поэтому постижение иных лингвокультур обогащает нашу семиосферу *не только новым знанием*, но и *новым опытом семиотической креативности*, благодаря кото-

рому явления природы, предметы деятельности человека или слова приобретают смысл. Прерии Южной Америки, саванны Африки, леса и горы Урала – нечеловеческая природа, не-культура. А вот охотничий заповедник, лесное хозяйство, засеянное поле несут в самой своей сущности **знак культуры**, поскольку отображают собой осмысленную человеческую деятельность.

Следовательно, отношение человека к миру, прежде всего, определяется **смыслом**. Если нечто лишено смысла, оно перестает существовать для человека. Человек наделяет культурными смыслами весь мир, и мир выступает для него в своей неповторимой ценностно-смысловой значимости (о типах ценностного отношения к миру см. [16]). Другой же мир человеку неинтересен: он просто ему не нужен. Культура есть универсальный способ, каким люди делают мир «своим», превращая его в **Дом осмысленного (человеческого) бытия** (см.: [5. С. 61] и др.). Таким образом, весь мир превращается в носителя человеческих смыслов, в мир культуры. Отсюда одно из возможных определений культуры. Культура – это универсальный способ творческой самореализации человека через полагание смысла жизни в его соотносительности со смыслом всего сущего. Культура, таким образом, предстает как осмысленный мир, в основе которого лежит смысловая доминанта – то общее отношение человека к миру, которое проявляется в любой культуре. Вместе с тем, такая смысловая доминанта культуры не является абсолютной. Она объективируется во многоаспектной палитре этнокультурных смыслов. Объединяя людей, культура дает им не только общий способ постижения мира, но и способ взаимного понимания и сопереживания через речевое выражение интенционального смысла.

Под речевым (и шире – дискурсивным) смыслом следует понимать то, что функционирует в межличностном общении, существует в речемыслительном пространстве и зависит от когнитивно-языковой интерпретации знаковой ситуации и дискурса. Одной из особенностей речевого мышления является его способность к разнообразным смысловым интерпретациям и суггестии (внушению). Вспомним монолог Пьера из романа «Война и мир» Л. Н. Толстого. Слова Пьера о Боге, об истине уже к концу монолога растапливают сердце князя Андрея. Он вслушивается в слова Пьера, вникает в их смысл и начинает видеть дальше и глубже масонской философии. Слова Пьера открывают

ему собственный, новый путь. Вновь князь Андрей смотрит на небо и видит то высокое и вечное небо, в которое он смотрел на поле Аустерлица, и опять на него нисходит откровение. Уже во второй раз в жизни. Кажется, что он заново постигает тайны мироздания или, как бы сказали сегодня, пытается заново открыть концептосферу своего бытия [24; 26]. *Все сказанное служит той методологической платформой, на которой выстраивается теория соотношения модусного концепта, значения и смысла.*

**2. Смысл и концепт.** Концептосфера, или когнитивное пространство, образуется определенным способом структурированной совокупностью концептов. Взаимоотношение системы концептов и системы языковых знаков интерпретируется учеными по-разному: одни утверждают, что все концепты имеют языковую объективацию, другие допускают параллельное существование довербальных и оязыковленных концептов [18].

В самом общем виде **смысл** можно определить как *явленный мотив*. Такое определение подходит ко всему: и к словам, и к фразам, и к жизни вообще. Если я знаю, зачем я живу, значит, я понимаю смысл собственной жизни. Дискурсивный смысл языковых единиц может быть коммуникативным и этимологическим.

Коммуникативный смысл слова определяется контекстом и ситуацией. Воспринять смысл слова в коммуникативном акте значит понять, что именно стоит за словом, чем мотивируется выбор слова для данной коммуникативной ситуации. Так, в описаниях святилища Геры павлин воспринимается как священная птица. В дискурсивном пространстве Индии он использовался в качестве символа некоторых богов (обычно они изображались сидящими на павлинах; например, индийский бог войны Картикейя). Нередко павлин служил олицетворением бесконечного разнообразия, веселого Духа. В Китае он олицетворял красоту и достоинство, наделялся способностью изгонять злые силы. В исламе павлин считался символом Космоса или воплощением небесных тел Солнца и Луны. В западной лингвокультуре павлин символизировал храбреца, убивающего змея. Более того, мерцающими красками перьев своего хвоста он якобы превращал змеиный яд в солнечную субстанцию. В раннем христианстве мясо павлина считалось нетленным (символ нетленности тела Христа). Следовательно, слово, извлеченное из дискурсивной ситуации,

лишается дискурсивного смысла и связи с породившим его модусным концептом.

Этимологический смысл слова определяется не контекстом, в котором употреблено слово, а ясностью предметной мотивации его со стороны так называемой «внутренней формы». Все непроеизвольные слова любого языка в пределах своего языка не имеют мотивации, и, следовательно, являются носителями скрытого смысла.

**3. Смысл и значение.** Как вытекает из вышесказанного, смысл отличается от значения своей личностно-релятивной природой. При этом выясняется, что сам по себе он не всегда оказывается предметным, даже если смысл выражается в образе или понятии. Например, один из самых важных смыслов – жажда любви – вовсе не предполагает предметный образ какого-либо человека (в противном случае каждый заранее бы знал своего спутника жизни). Подлинный смысл адресован не только разуму, но и неконтролируемым глубинам души и непосредственно (помимо нашего осознания) затрагивает наши чувства и волю. Смысл не всегда осознается: большинство смыслов таится в бессознательных глубинах человеческой души. И все же они, будучи общезначимыми, объединяют многих людей, выступают источником их мыслей и чувств. Именно такие смыслы и образуют этнокультуру.

Рассуждая о методологической составляющей данной проблемы, Г. П. Щедровицкий акцентировал внимание на разных, хотя и взаимосвязанных между собой объектах познания: а) на процессе отбора познаваемого предмета как объекта номинации и б) на понятии о нем, которое, собственно, и задает «схему знания» о данном объекте. Первый относится к лексико-фразеологической системе языка (в его основе лежит вопрос «почему»), а второй – к сфере когнитивной прагматики: к понятиям значения и смысла (для него определяющими являются вопросы когнитивно-прагматического характера – «зачем» и «для чего»).

Существуют достаточно аргументированные суждения, защищающие и первую, и вторую точку зрения. Главная демаркационная линия, пролегающая между значением и смыслом, образуется их *отношением* к речемыслительной ситуации, соотнесение с которой раскрывает истинный смысл высказывания. Ср.:

*Моя теща самая образцовая в мире!*

– В каком смысле?

– Нет ни одного анекдота про тещу, который бы к ней не подходил.

Как видим, смысл представляет сферу актуального познания, поскольку включает в себе интенционально обусловленное (отражающее речевое намерение говорящего) отношение языкового знака к познаваемому предмету в сложившейся речемыслительной ситуации [3]. В связи с этим перспективной для теоретической семантики может стать, как нам представляется, концепция интенциональности, зародившаяся в русле феноменолого-экзистенциалистской традиции (Ф. Brentano, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр).

В содержании понятия интенциональности Э. Гуссерль выделял прежде всего смысловой аспект восприятия того или иного объекта. Благодаря интенциональности сознание – не просто переживание, а переживание, обладающее смыслом. Его феноменологическая концепция опирается на понятия *рефлексии* и *интенциональности*. Э. Гуссерль, заимствовав понятие интенциональности у Brentano, объявил его категориальным свойством феноменологического сознания. Рефлексия, будучи определенной процедурой изучения сознания, является в то же время его свойством. В этом плане Э. Гуссерль следует за Локком, определявшим рефлексию как «наблюдение ума за своей собственной деятельностью». Понятия рефлексии и интенциональности – начальные компоненты теории Э. Гуссерля [7]. Второй составляющей его учения служит установленная Э. Кантом связь между сознанием и рефлексией, между априорным и трансцендентальным познанием. Опираясь на эти две фундаментальные идеи, Э. Гуссерль приходит к пониманию сознания как первоисточника смыслообразования, а рефлексию как средство воссоздания его ноэтико-ноэматической структуры. Эти положения Э. Гуссерля могут служить исходными установками для разработки современной когнитивной ономазиологии, ставящей перед собой задачу выяснения сущности имплицитного взаимодействия механизмов познания, осознания и номинации. К. К. Жоль считает гуссерлианскую концепцию квазипсихологической, поскольку она, по его мнению, делает смысл эпифеноменом значения (побочным, сопутствующим явлением, не оказывающим на него никакого влияния), а мышление – эпифеноменом сознания (единицами которого являются значения), уничтожая границу между ними. Поскольку единицами мышления являются смыслы, а единицами сознания – значения, то в учении



Э. Гуссерля граница между смыслом и значением практически сглаживается.

Сбалансировать ситуацию пытается отечественная психолингвистика, выделяя в смысле субъективную (личностную, индивидуальную) доминанту, которая, собственно, и противопоставляет смысл значению. Однако такое противопоставление значения и смысла не является единственно приемлемым для данного направления. А. А. Худякову, например, оно не представляется достаточно аргументированным [23]. Автор убежден в том, что с лингвистической точки зрения смысл и значение противопоставлены друг другу на иных основаниях и относит их к одной сфере – сфере речемышления, находящейся в центре внимания лингвокогнитивистики, в рамках которой категория смысла интерпретируется в разных аспектах: логико-семиологическом (Ю. С. Степанов) и логико-семиотическом (И. И. Ревзин) (см. об этом: [2]).

Особенно плодотворными как методологический субстрат для становления современной когнитивной ономастиологии логико-семиологический и логико-семиотический подходы оказываются в их сочетании с *концепцией рефлексии*, разработанной в трудах Э. Гуссерля. Согласно его учению, сознание есть «обобщающее название для любых «психических актов» или интенциональных переживаний» [7. С. 64]. Соответственно, акт рефлексии интерпретируется как *переживание* особого рода. Благодаря рефлексивным актам «поток переживаний вместе с соответствующими событиями (моментами переживания, интенциональностями)» схватывается и анализируется нашим сознанием с одновременным выбором мотивационного признака для соответствующей номинации. Установки Э. Гуссерля «Видеть детали!» и «Назад, к самим предметам!» способствуют появлению так называемого эйдетического созерцания. Так, предметный смысл любого культового здания (собора, костела, мечети) обуславливается его предназначением служить морально-нравственным оплотом человеческой жизни. В связи с этим под эйдетическим созерцанием следует понимать рождение в переживании смыслового образа предмета, определение смыслового горизонта переживания, составляющих собой суть рефлексии. Рефлексивность языкового сознания порождает, прежде всего, тексты образно-поэтического характера. Ср.: «Собор Архистратига Михаила и прочих Сил Бесплотных» весь серебром

сияет, будто зима *святая*, – осеняет все *святости* (И. С. Шмелев, «Лето Господне»). Поэтизация образа собора актуализирует концепт святости. В основе славянской святости лежит идея служения идеалу вплоть до отречения от личного. Это некое вхождение в тайну, состояние души. «Святость у русских – религиозное чувство поклонения тому, что дает избавление, спасает и защищает, – подчас незаметно обыденное служение осуществленной идее, то есть не личная, как на Западе, а соборная святость, которую чтят» [8. С. 149–150].

Согласно Гуссерлю, рефлексия состоит в перемене взгляда от предмета на его переживание. Феноменологическая рефлексия, таким образом, направлена не на сознание как нечто законченное и застывшее, а на сам процесс формирования и сущностной взаимосвязи переживаний. Обладание смыслом, – пишет Э. Гуссерль, – фундаментальная черта любого сознания, которое в силу этого является не только переживанием вообще, но переживанием *осмысленным*. Для интерпретации осмысленного переживания используются понятия *ноэзиса* и *ноэмы*. По Гуссерлю, интенциональность существует в виде двуединой структуры: акта полагания (ноэзиса) и предметного смысла (ноэмы). Ноэма (греч. νόημα – «мысль», лат. *cogitatum*) – мысленное представление о предмете, или, другими словами, предметное содержание мысли, носитель смысла. В когнитивной лингвопоэтике ноэма является смысловой единицей восприятия текста. В сущностном единстве интенционального переживания ноэма служит элементом некоторого ноэзиса (греч. νόησις – «мышление», лат. *cogitatio*). В феноменологии, ноэзис – это некий предметный смысл. Он является результатом активной деятельности сознания и охватывает модусные концепты, порождаемые восприятием, воспоминанием, фантазией, желанием, удовольствием, оценкой, решением и т. д. Итак, ноэзис – само переживание, взятое независимо от всякого стоящего за ним бытия; ноэма же обладает «содержанием», ей присущ предметный смысл. Иными словами, ноэма является интенциональным коррелятом ноэзиса. Человек *переживает* в том числе и по поводу своей рефлексии *над переживанием*, вследствие чего ноэзис переходит в ноэму, а ноэма – в ноэзис. В структуре ноэмы можно выделить 1) *ядро*, 2) *характеристики ядра (способ данности и модальности бытия)* и 3) *подразумеваемый предмет*. Ядро ноэмы – не просто

предмет, а определенное его видение, то есть это, можно сказать, «интенциональный предмет», предмет, представленный в переживании сознания, свойства которого в ином переживании могут видоизменяться. В этом плане ядро нозмы изменчиво, непостоянно. Оно способно видоизменяться в зависимости от характера и ракурса переживания.

Дело в том, что рефлексия, с точки зрения Гуссерля, – это схватывание не каких-либо произвольных свойств объекта знакообозначения, а схватывание предметного смысла номинируемого объекта. Так, слово *раб* в еврейской лингвокультуре пишется и понимается по-разному. В одних случаях под словом *раб* подразумевается человек, который делает то, что ему приказывают, не понимая даже прагматической сути дела. Он просто марионетка и исполнитель. А в православном дискурсе *раб* – это прообраз смирения и поклонения Богу. Он может быть личностью и иметь волю. Но при всем этом такой человек добровольно подчиняет свою волю Иисусу Христу. Павел называет себя *рабом* Христа, потому что смирил себя под крепкую руку Божью. А Иисус говорит: «Я уже не называю вас *рабами*, ибо *раб* не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Библия. От Иоанна, гл. 15). Смысловое содержание приведенного текста обусловлено рефлексией, связанной с предметно-чувственным восприятием речевой ситуации. В конечном счете, дискурсивная рефлексия есть осознание предметного мира культуры (в данном случае – религиозного сознания).

Можно сказать, что рефлексия рождает внутреннюю форму слова. Сначала объективно существующая вещь схватывается умозрительно. Этот акт является общим для всех людей. Затем ее смысл отвлекается от вещи и сравнивается с чем-то иноприродным. Поскольку же смысл вещи бесконечно разнообразен, то и сравнивать его можно весьма многообразными способами. Когда происходит выбор признака, по которому смысл вещи отождествляется с каким-то иноприродным ей смыслом другой вещи, то этот иноприродный смысл становится внутренней формой, нозмой слова (его пониманием). Таким образом, внутренняя форма слова, или нозма, – это субъективное понимание объективного смысла вещи, благодаря которому общение может приобрести общезыковогой характер. Так, читая у М. Ю. Лер-

монтова «*Есть сила благодатная В созвучье слов живых, И дышит непонятная, Святая прелесть в них*», мы прекрасно понимаем, что поэт размышляет о речемыслительной гармонии поэтической речи, которая выражается в «созвучии живых слов», излучающих неуловимую рассудком «святую прелесть». Внутренняя форма данного фрагмента фактически равноценна нозме. Это имеет важное методологическое значение, поскольку освобождает, бесспорно гениальные, прозрения А. А. Потебни от психологического догмата, от внутренних противоречий, вызванных ложной солипсической онтологией и сенсуалистской гносеологией, и вносит в них диалектический смысл и систему (А. М. Камчатнов).

Итак, *смысл* всегда обусловлен речемыслительной ситуацией, дискурсивным контекстом. В этом аспекте он принадлежит прежде всего речи, является первичным по отношению к значению, которое, напротив, внеконтекстно, неситуационно. *Значение* принадлежит языку, производно от смысла, социально институционализировано и формулируется (в отличие от смыслов, создаваемых всеми и каждым) исключительно составителями словарей [4]. Значение абстрагируется от смысла и связывает идиолект с национальным кодифицированным языком. Можно отметить, что терминологизированное противопоставление значения и смысла вполне четко согласуется с представлением об этих категориях в 'наивной семиотике' носителей обыденного языкового сознания. Иными словами, смысл принадлежит *речевому сознанию* индивида, а значение – *сознанию языковому* всего этнокультурного сообщества.

### Примечания

<sup>1</sup> Лингвистические «раскопки» культурно-исторических слоев здесь осуществляются с помощью таких категорий, как национальная картина (образ, модель) мира, языковое (этнокультурное) сознание и ментальность (менталитет) народа. Названные категории не являются синонимами: каждая из них имеет свое содержательное лицо. Однако все эти категории объединяет так называемый национальный (этнический) компонент.

<sup>2</sup> Мировоззрение – это система взглядов на объективный мир и место в нем человека, на отношение человека к окружающей его действительности и самому себе, а также сложившиеся на основе этих взглядов убеждения, идеалы,

принципы познания и деятельности, ценностные ориентации. И действительно, человек не существует иначе, как в определенном отношении к другим людям, семье, коллективу, нации, в определенном отношении к природе, к миру вообще.

### Список литературы

1. Алефиренко, Н. Ф. **Лингвокультурология: Ценностно-смысловое пространство языка**. М., 2010. 288 с.
2. Алефиренко, Н. Ф. **Смысл как лингвофилософский феномен** // Вестн. Томс. гос. ун-та. Филология. 2013. № 1 (21). С. 5–14.
3. Алимуратов, О. А. Лингвистический смысл как феномен, производный от значения // Вестн. Пятигорс. гос. лингв. ун-та. 2006. Вып. 4. С. 11–19.
4. Богин, Г. И. Система смыслов в тексте как пространство значащих переживаний // *Philologica*. 1995. № 8. С. 7–11.
5. Бубер, М. Я и Ты. М., 1993. 175 с.
6. Васильев, С. А. **Синтез смысла при создании и понимании текста**. Киев, 1988. 237 с.
7. Гуссерль, Э. Собр. соч. Т. 1. М., 1994. 192 с.
8. Жаров, С. Н. **Наука и религия в интегральных механизмах развития познания** // Естествознание в борьбе с религиозным мировоззрением. М., 1988. С. 19–33.
9. Зись, А. Я. В поисках художественного смысла. М., 1991. 84 с.
10. Кобозева, И. М. «Смысл» и «значение» в «наивной семиотике» // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1994. С. 183–186.
11. Кобрина, Н. А. О соотносимости ментальной сферы и вербализации // Концептуальное пространство языка. Тамбов, 2005. С. 77–94.
12. Колесов, В. В. **Язык и ментальность**. СПб., 2004. 240 с.
13. Корнилов, О. А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. М., 2003. 349 с.
14. Леонтьев, Д. А. **Психология смысла**. М., 1999. 486 с.
15. Лурия, А. Р. **Язык и сознание**. М., 1979. 320 с.
16. Мещерякова, Н. А. Наука в ценностном измерении // Свобод. мысль. 1992. № 12. С. 34–44.
17. Новиков, А. И. **Смысл: семь дихотомических признаков** // Теория и практика речевых исследований. М., 1999. С. 132–144.
18. Павленис, Р. И. **Проблема смысла**. М., 1983. 286 с.
19. Ревзин, И. И. Современная структурная лингвистика. М., 1977. 263 с.
20. Сулейменова, Э. Д. Понятие смысла в современной лингвистике. Алма-Ата, 1989. 160 с.
21. Франкл, В. **Человек в поисках смысла**. М., 1990. 368 с.
22. Фреге, Г. Смысл и денотат // Семиотика и информатика. Вып. 8. М., 1977. С. 181–210.
23. Худяков, А. А. В поисках смысла. СПб., 2010. 290 с.
24. Чупина, Г. А. **Философия осознания: проблема смысла** // Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии XX века. Иваново, 1994. С. 68–94.
25. Шелякин, М. А. **Язык и человек. К проблеме мотивированности языковой системы**. М., 2005. 296 с.
26. Kintsch, W. Learning, memory, and conceptual processes. N. Y. 1970. 498 p.
27. Laing, R. D. Interpersonal perception: A theory and a method of research / R. D. Laing, H. Philipson, A. R. Lee. N.Y., 1966.
28. Voegelin, E. Hitler and the Germais / Transl., ed., and with an Introduction by D. Clemens and B. Purcell. Columbia and London, 1999. 349 p.